III. DIE KULTSPIELE DER GERMANEN

REKONSTRUKTIONSVERSUCHE

Wir haben gezeigt, wie stark die abendländische Kirche im Mittelalter unter dem Einfluß heidnischen Brauchtums stand, wie sie in weitestem Entgegenkommen ihre Feste und Zeremonien den volkstümlichen Überlieferungen anpaßte, vieles in mehr oder weniger verchristlichter Form übernahm, anderes aus ihrem eigenen Schatze zu ersetzen suchte. Wir haben ferner den Beweis erbracht, daß seit den Anfängen der Christianisierung im germanischen Kulturkreis in Fortführung bodenständiger kultischer Traditionen Gesänge, Tänze und Spiele des Volkes in Kirchen und Friedhöfen Eingang gefunden haben, und daß, angesichts der Unmöglichkeit, diese in der Religiosität des Volkes wurzelnden Sitten auszurotten, die Kirche nicht selten auch hier zum Mittel der Amalgamierung griff.

Zu diesen Spielen gehörten, wie wir weiterhin nachweisen konnten, auch solche mit stark dramatischem Charakter, zweifellos Reste alter Kultdramen. Die Vermutung eines Zusammenhangs dieser Spiele mit der Entstehung des geistlichen Dramas, die schon eine Untersuchung der ersten Anfänge des liturgischen Dramas, sowohl der liturgischen Handlungsreihe wie der musikalischen und poetischen Voraussetzungen, nahelegte, gewinnt dadurch in hohem Grade an Wahrscheinlichkeit.

Es bleibt nun zu untersuchen, wieweit vom Brauchtum der Anstoß zur Schaffung eines christlichen Ersatzes ausging und wo darüber hinaus vielleicht heidnisches Spielgut amalgamiert wurde. Für diese Aufgabe scheint jedoch eine wichtige Voraussetzung zu fehlen: nämlich die Kenntnis des vorchristlichen rituellen Dramas der Germanen.

Ich möchte glauben, daß sich der Erforschung dieses germanischen Dramas bisher als Haupthindernis gerade die neuphilologische Lehrmeinung vom kirchlichen Ursprung des abendländischen Dramas entgegengestellt hat; denn einerseits wird die Existenz eines vorchristlichen Dramas durch die These vom rein liturgischen Ursprung notwendigerweise negiert (wenn man sich dieser Konsequenz auch besonders auf germanistischer Seite

nicht immer bewußt war); und an eine Kritik der äußerst komplizierten „liturgischen" Beweisführung hat man sich begreiflicherweise vom andern Fach her nicht gewagt; anderseits sind, da es sich bei den Germanen letzten Endes nur um K u l t spiele handeln kann, direkte literarische Zeugnisse in der fast ausschließlich zur Verfügung stehenden christlichen oder außergermanischen Überlieferung kaum zu erwarten und tatsächlich auch nicht zu finden; die indirekten Quellen aber, das fortlebende Brauchtum vor allem, werden durch den Anspruch christlicher Priorität auf diesem Gebiet als g e r m a n i s c h e Zeugnisse entwertet.

Verhältnismäßig günstig steht es noch im germanischen Norden, wo sich zumindest Überlieferungsreste aus der heidnischen Zeit unmittelbar in die christliche Literatur herübergerettet haben. Zwei Versuche, von da aus ein Bild des rituellen Dramas der Germanen zu rekonstruieren, verdienen Beachtung.

Das rituelle Drama nach Grönbech

Vilhelm G r ö n b e c h s geniale Konzeption *(Essay on Ritual Drama,* in *The Culture of the Teutons,* London 1931, II, 260 ff.) läßt vor allem klar den grundlegenden Unterschied zwischen dem alten Kultdrama und dem modernen Drama erkennen: Es ist (nach seiner eigenwilligen Formulierung) der Unterschied zwischen „klassischer" und „romantischer" Kultur, wobei Grönbech zu ersterer mehr oder weniger alle Kulturen *„beyond the pale of European civilisation"* zählt. Für die Menschen der klassischen Zeitalter, so führt er aus, ist das wirkliche Leben das Ergebnis immer wiederkehrender Erneuerung und hat seine Quelle im religiösen Fest. Das ist bei den Germanen das *„Blot"*, das Opferfest, „ein schöpferischer Akt, aus dem Götter und Menschen und alles hervorgehen", das prototypische Drama. Denn dramatisch ist die Religion des klassischen Menschen: seine Frömmigkeit drückt sich nicht in Ergebung und Unterwerfung, in Bitten und Empfangen aus, sondern in Handlung (S. 262). „Das Fest umschließt die Geschichte des Stammes oder des Volkes von den ersten Anfängen bis zum Tag des Festes, verdichtet zu einem ungeheuren Geschehen. Es erneuert das Leben ... als vorherbestimmendes Geschick, als bestimmte Folge von Ereignissen, bestehend aus Krieg oder Wirtschaft, aus Hochzeit und Geburt oder Bildung von Freundschaften, wie die Geschichte in die Zukunft

fortschritt. Die Person, die im Ritual kämpft, ist der Gott, der in einer heroischen Gestalt, wie wir sagen, personifizierte Stamm, und sein Antagonist ist der Feind, alle Feinde des Volkes, geistig sowohl als stofflich, verkörpert durch den Dämon." Es fehlt ursprünglich das Histrionische, die Mimikry. Ja es fehlt auch der Zuschauer im modernen Sinne, denn auch er nimmt beim rituellen Drama aktiv teil, mitverantwortlich für den Ausgang, der doch schon feststeht. „So besteht das rituelle Drama weitgehend aus symbolischen Handlungen, in keiner Weise den angedeuteten Vorgang realistisch darstellend, konventionelle Gebärden vielmehr, die allmählich in imitative Bewegungen und Haltungen, mehr oder weniger nach Art unseres Theaterspiels, übergehen." Aus diesem Grunde ist nach Grönbechs Überzeugung die Unterscheidung zwischen Symbolismus und realistischer Mimikry (Nachahmung) im Falle des rituellen Dramas nicht ganz anwendbar, ja selbst die Worte Symbol und symbolisieren erscheinen irreführend, sofern sie „eine nur fiktive oder zufällige Parallelität zwischen Form und Idee" bedeuten (a. a. O. S. 265).

Damit ist das kultische Drama als solches in m. E. ziemlich allgemeingültigen Zügen umrissen und auch im oben durchgeführten Sinne vom „Mimus" geschieden; bestimmte Formen aber, aus denen eine Kontinuität der weiteren Entwicklung erschlossen werden könnte, sind in dieser Konzeption kaum erkennbar.

Das eddische Drama nach Phillpotts

Konkreter, doch in Einzelheiten nicht ganz überzeugend, ist Bertha S. P h i l l p o t t s' Versuch, ausgehend von der eddischen Überlieferung, deren rein dialogische Form sie (entgegen der Annahme Heuslers und Sijmons) für das Ursprüngliche erklärt, ein nordisches Volks- und Kultdrama zu rekonstruieren *(The elder Edda and ancient Scandinavian Drama,* Cambridge 1920).[1]) Die norwegischen eddischen Gedichte tragen nach ihrer Meinung (S. 114) „den untrüglichen Stempel dramatischen Ursprungs, wie sehr dies auch oberflächlich verdunkelt ist durch ein jahrhundertelanges Fortleben in mündlicher Überlieferung in einem Land, wo sie nicht dramatisch dargestellt wurden." Streit, Tötung und Liebesszene sind die Grundthemen des ed-

[1]) Vgl. F. R. S c h r ö d e r s Einwände: Beibl. z. Anglia 1921, S. 153 f., und Germanentum u. Hellen. S. 47 ff.

dischen Dramas wie des verbreitetsten Volksdramas, des Jahresdramas, das den Kampf zwischen dem alten und neuen Jahr o. dgl. darstellt. Ausgangspunkt war (hier scheint mir Phillpotts allerdings zu sehr in Frazers einseitigen Anschauungen befangen) ein magisch-rituelles Fruchtbarkeitsdrama. Eingehende Analysen führen zur Hypothese, „daß der Prototyp des sterblichen Helden der skandinavischen eddischen Lieder ein König oder Prinz war, der durch Tötung seines Vorgängers auf dem Thron sein Recht auf eine göttliche Braut begründet, und daß er bei der feierlichen Gelegenheit des Kampfes einen Gott verkörperte und entsprechend in die dem Gott heilige Tiergestalt verkleidet war“ (S. 169 f.).

Nach Phillpotts deuten die durch Saxo überlieferten Gedichte mit ihrem sehr dünnen historischen Anstrich, den Helgi-Liedern, und das Zeugnis des Volksdramas darauf hin, daß sich das dramatische Ritual des 6. Jahrhunderts, roh magischer Art, vielleicht um das 8. Jahrhundert in zwei Ströme geteilt hat. „Einer war auf dem Wege zu einem Volksdrama, wenn auch immer noch in einer bewußt magischen Absicht gespielt, während der andere unter aristokratischem Einfluß rein kommemorativ und historisch, ja literarisch geworden war“ (S. 195). Schon vor der Christianisierung scheint ihr das nordische Drama zerfallen zu sein. Was die blutigen Opfer in Uppsala anlangt, so meint Phillpotts, diese hätten nur im Urland bestehen, nicht aber wandern können. „Wenn aber die von den Küsten der Ostsee fortziehenden Völker auch nicht das stattlich entwickelte Ritual eines großen Bundes mit sich nehmen konnten, so doch die Idee, daß die Fruchtbarkeit des Bodens vom rituellen Tanz, von der rituellen Hochzeit und Tötung abhängig war“; nur sei dann an die Stelle des blutigen Opfers eine Scheintötung mit unmittelbar folgender Auferstehung getreten (S. 207).

DAS JAHRESDRAMA

Wie immer es sich mit dieser, z. T. recht gewagten Hypothese verhalten mag, für die Frage nach dem Ursprung des Dramas im christlichen Mittelalter sehen wir uns vorerst auf das spätere Brauchtum angewiesen (auf das sich auch Phillpotts stützt). Die sog. höhere Mythologie kommt für das eigentliche Kultdrama nicht unmittelbar in Betracht; denn nicht auf die großen Götter beziehen sich eigentlich, wie schon Plutarch erkannt hat *(De de-*

fectu orac. c. 14), die religiösen Riten, sondern auf δαίμονες, die bald gut, bald böse sind.[2]) Gerade diese Seite des Heidentums hat aber zum großen Teil die Christianisierung überdauert, indem diese Traditionen einerseits parallel fortbestanden, andererseits eine Germanisierung des Christentums bewirkten. „Die römische Kirche konnte“, wie K. Helm (G. W. 393) sagt, „schon in den ersten Anfängen des germanischen Christentums diese Entwicklung nicht hindern, nur beeinflussen. Sie mußte mit allem Nachdruck auf das Verschwinden des Kultes der großen Götter hinarbeiten, der mit der christlichen Gotteslehre in unlöslichem Widerspruch stand. Als Unholde und Teufel mußte sie die alten Götter brandmarken; deren Abschwörung und die Abschwörung der Teufelsopfer mußte sie vom Täufling in allererster Linie verlangen. Und in diesem Kampf hatte sie infolge ihres ebenso geschickten wie gewalttätigen Vorgehens verhältnismäßig raschen Erfolg, zumal sie damit auch die jüngste Schicht des Heidentums traf, die am wenigsten tief im Volke wurzelte.“ Die Bekämpfung des übrigen heidnischen Brauchtums, „der alten primitiven Schicht“, soweit diese überhaupt durchgeführt wurde, war jedenfalls weniger erfolgreich und wurde, wie Helm sagt (G. W. 394), „mehr und mehr als Nebensache behandelt, und das konnte, vom kirchlichen Standpunkt aus gesehen, um so leichter geschehen, als sie zum Teil nichts ausschließlich Germanisches war, sondern mit geringen Abweichungen auch im Brauch vieler anderer, auch schon längst christlicher Völker, z. B., wie Bonifatius gelegentlich hervorhebt, in Rom selbst, begegnete. So entstand leicht der Eindruck, daß es sich hier um Dinge des Volkslebens handle, die gar nicht eigentlich religiöser Natur seien, und es ist ja tatsäch-

[2]) Den Unterschied zwischen olympischen und chthonischen Göttern hat bereits Nietzsche betont. Über die Geburt der griechischen Tragödie aus den chthonischen Mächten, „aus dem schwerer beweglichen, älteren Glauben treu bewahrenden Kult“ (im Gegensatz zum Epos) vgl. A. Baeumlers Einleitung zu Bachofen (Der Mythos von Orient und Occident, ed. M. Schroeter, München 1926, S. LXVII ff.); dazu Walter F. Otto, Dionysos, Mythos und Kultus, Frankfurt a. M. 1933, S. 81 ff.: „Nicht jedes übermenschliche Wesen stellt sich in der Maske dar, sondern nur die naturhaften, dem Erdreiche zugehörigen ... Es liegt im Wesen der uralten Götter und Geister, die in der Maske erscheinen, daß sie mit aufregender Unmittelbarkeit vor die Gläubigen hintreten. Weilen sie doch auch, im Gegensatz zu den Olympiern, immer in gewisser Nähe; und so stellen sie sich zu Zeiten mitten unter den Menschen ein und halten sich kürzer oder länger in ihrer Gesellschaft auf. Darum — und nur darum — können Menschen in ihrer Rolle auftreten. Dieses Wunder atemraubender, unausweichlicher Gegenwärtigkeit ist es, das der Maske ihren Sinn gegeben haben muß . . .“

lich vom Standpunkt einer rein geistigen Religion aus gar nicht so leicht, auch diese Erscheinungen als religiös verankert zu begreifen. Späte ‚aufgeklärte' Zeit tut dies dann alles mit mitleidig überlegenem Lächeln als ‚Aberglauben' ab, oder schweigt es tot, ohne aber dadurch zu hindern, daß viele gerade dieser uralten Elemente bis heute, zum Teil mit besonderer Zähigkeit, als wichtige Bestandteile der Volksreligion weiterleben, während andere ihren alten religiösen Charakter tatsächlich aufgegeben haben und nur noch als Bräuche weltlicher Art erhalten sind."

Unrichtig scheint es mir, in dieser „primitiven", d. h. älteren Schicht einfach d e n primitiven Gemeinschaftsglauben der Unterschicht schlechthin erblicken zu wollen. „Die primitiv-religiösen Kategorien des Volksglaubens", meint H. N a u m a n n (Christentum und deutscher Volksglaube, Z. f. Deutschkunde 1928, S. 323), „werden geblieben sein, weil sie die Grundkategorien des religiösen Denkens überhaupt sind und die Unterschicht niemals sich aus ihnen erheben kann, solange sie Unterschicht ist." M. E. geht es nicht an, primitiven, d. h. urtümlichen Glauben so ohne weiteres mit Unterschichtsreligiosität zu identifizieren. Letztere wird vielfach Verfallserscheinung sein. So hat Walter F. O t t o (Dionysos 1933, S. 37 f.) richtig erkannt, daß das Wesen des Aberglaubens nicht darin besteht (wie Tylor lehrte), „daß er Abgetanes festhält, obgleich seine gedanklichen Voraussetzungen schon lange nicht mehr lebendig sind, sondern darin, daß er ein Verhalten, das einst einer großen Idee entsprang, dem nüchternsten Denken anpaßt und dem Eigennutz dienstbar macht." Für die Germanen dürfte überdies die Vorstellung einer isolierten Unterschicht doch wohl nur in sehr beschränktem Sinne zutreffen. Wenn Naumann dann fortfährt: „Aber die Füllung dieser Kategorien erfolgt nun schon längst durch das Christentum, nachdem es den Einfluß der vorhergehenden großen heidnischen Religion so gut wie völlig daraus verdrängt hat", so läuft dies auf eine Relativierung religiöser Formen hinaus, die wir als unzutreffend ablehnen müssen. Nicht die immer gleichen Produkte einer immer und überall gleichbleibenden Unterschichts-Religiosität sind unsere Volksbräuche, sondern (wie u. a. Höfler jetzt an konkreten Fällen nachgewiesen hat) tatsächlich die Reste einer ungebrochenen, spezifisch germanischen Überlieferung. Das teilweise Fortbestehen ihrer vornehmlichsten Träger auf kultischem und sozialem Gebiet, der Männerbünde, bis in die Gegenwart läßt darüber kaum mehr einen Zweifel.

Konvergenzerscheinungen sind gewiß vielfach als Gemeingut aller primitiven Religionen zu erklären; wir wissen aber heute auch, daß bestimmte übereinstimmende Bräuche und Kultformen bei den indogermanischen Völkern auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen sind. So verhält es sich u. a. mit der Konvergenz (und nicht vielleicht einseitigen Übernahme!), die Bonifatius im 8. Jahrhundert zwischen römischem und germanischem Heidentum bezeugt, wenn er in einem Brief an Papst Zacharias (PL. LXXXIX, 746) über die Winterfeste schreibt: „*Carnales homines, idiotae Alemanni, vel Bagoarii, vel Franci, si iuxta Romanam Urbem aliquid facere viderint ex his peccatis, quae nos prohibemus, licitum et concessum a sacerdotibus esse putant, et nobis improperium deputant, sibi scandalum vitae accipiunt. Sicut affirmant, se vidisse annis singulis, in Romana Urbe, et iuxta ecclesiam, in die vel nocte, quando Kalendae januarii intrant, Paganorum consuetudine choros ducere per plateas et acclamationes, ritu Gentilium, et cantationes sacrilegas celebrare; et mensas illa die vel nocte dapibus onerare, et nullum de domo sua vel ignem vel ferramentum, vel aliquid commodi vicino suo praestare velle. Dicunt quoque se vidisse ibi mulieres pagano ritu phylacteria et ligaturas et in brachiis et cruribus ligatas habere, et publice ad vendendum venales ad comparandum aliis offere* etc." Aber es steckt auch im Brauchtum noch viel mehr, als was man unter den „primitiv-religiösen Kategorien des Volksglaubens" verstehen wollte, vor allem „Mythologisches", das man allzu leichtfertig mit dem Bade der romantischen Mythologie verschüttet hat. Der Schaden, den jenes Mode gewordene „Belächeln" alles Mythologischen schon verursacht hat, läßt sich mit L. v. Schroeders Worten (RV. S. VII f.) umschreiben: „Statt die Pflanze liebevoll zu pflegen, nur Auswüchse und Schädlichkeiten zu entfernen, bemühte man sich, sie geradezu feindselig mit der Wurzel auszurotten, und beging damit ein schweres Unrecht, nicht bloß an der Wissenschaft, sondern auch an unserem Volke, dem es nicht gleichgültig sein kann, ob ihm der Blick in seine früheste Vorzeit, die Religion seiner Urzeit, erschlossen oder verbaut und verekelt wird." Wenn man heute noch jeden Versuch, hier Versäumtes nachzuholen, als „einen erstaunlich atavistischen Rückfall in abgelebte Zeiten" glaubt abtun zu können, so vergißt man, daß die rationalistische Epoche, der diese Einstellung entsprach, selbst schon zu den abgelebten Zeiten gehört. —

Das brauchtümliche Jahresdrama

Grundsätzlich erscheint demnach der Versuch berechtigt, aus späterem Volksbrauchtum ein kultisches Jahresdrama der Germanen zu rekonstruieren. Man ist dabei meist vom Sommer-Winter-Streit und seiner kultivierteren Form, dem Maigrafenspiel, ausgegangen.

Daß der Brauch des Winteraustreibens bei uns uralt ist, bezeugt eine fälschlich dem Augustin zugeschriebene Homilie einer Einsiedler Handschrift, wahrscheinlich aus der Zeit Pirmins († 758) oder etwas später, nach Caspari (eine Augustin fälschlich beigelegte Homilie de sacrilegiis, Christiania 1886) „eine Art privates, von einem einzelnen Kleriker herrührendes Seitenstück zum ‚*Indiculus superstitionum et paganiarum*' der Synode zu Liptinae". in der es § 17 heißt: „*Quicumque in kalendas ianuarias mensas panibus et aliis cybis ornat et per noctem ponet et diem ipsum colit et (in eo) auguria aspicit uel arma in campo ostendit et feclum et ceruulum et alias miserias vel lusa, que in ipso die insipientes solent facere, uel qui in mense februario hibernum credit expellere, uel qui in ipso mense dies spurcos ostendit ... non christianus, sed gentilis est.*" Die Lokalisierung der Homilie macht Caspari Schwierigkeiten, da er aus der Wintervertreibung schon im Februar auf südliche Gegenden meint schließen zu müssen. Das ist aber, wie unser (und auch das nordische) Brauchtum lehrt, durchaus nicht notwendig. Da auch die Erwähnung der Spurkalien auf den Norden weist (s. oben), dürfen wir den Beleg für germanische Verhältnisse in Anspruch nehmen.

Man nimmt für das Winteraustreiben wie für das Todaustragen, Faschingbegraben und die zahlreichen anderen Formen dieses Frühlingsbrauches als gemeinsame Grundlage das rituelle Begraben eines Gottes oder Vegetationsdämons an. In slawischen und deutschen (ehemals slawischen) Gegenden findet sich die Sitte, „daß eine (als Tod, *Marzana* usw. benannte) Puppe oder ein in einen Sarg gelegter Buchenzweig mit darangestecktem Apfel zuweilen von Frauen und Mädchen in Trauerkleidern begraben, ins Wasser geworfen oder verbrannt wird ... An das Begräbnis schließt sich dann unmittelbar der Akt der Wiedererweckung in Form der Einhertragung eines als Sommer benannten Maibaums oder eines mit einer Menschenfigur behange-

nen Baumes" (Mannhardt II, 287; I, 418). An anderen Orten fällt der Maibräutigam zu Boden und wird von der Maibraut wieder geweckt (Mannhardt I, 434 f.). Im Gailtal in Kärnten wird „eine Strohpuppe in feierlichem Leichenzuge unter den Klängen eines Trauermarsches und dem Geläute von Schellenkränzen herumgetragen und schließlich bei einer Grabrede in den Brunnen geworfen". Man nennt das „Faschingbegraben", aber es ist, wie V. Geramb (Deutsches Brauchtum in Österreich, Graz 1926, S. 21 f.) meint, „ursprünglich nichts andres als das Eingraben oder Ersäufen des Winterriesen". Dem entspricht z. B. in Tübingen Tötung und Begräbnis des Fastnachtbären (Mannhardt I, 411). Bemerkenswert ist, daß bei solchen Zeremonien mitunter ein Roßschädel begraben wird! Besonders in slawischen Ländern heißt die Puppe gewöhnlich der „Tod", der Mittfastensonntag, an dem das Todaustragen stattfindet, daher bei Tschechen und Serben der Totensonntag. Oft ist damit das Einholen des Sommers verbunden: nach der Tötung der Puppe durch Zerstückelung (bei den Wenden in der Lausitz: Mannhardt I, 155) oder Ertränken (bei den Tschechen) wird manchmal ein Bäumchen aus dem Wald geholt und die Puppe daran gehenkt (!). In Böhmen heißt das Bäumchen *Lito* (Sommer); damit veranstalten die Mädchen eine Heischeprozession, wobei sie singen:

> Den Tod tragen wir aus dem Dorfe,
> Den Sommer tragen wir in das Dorf.[3])

Eine interessante Darstellung des Brauches gibt Boemus, *De omnium gentium ritibus* 1520, Fol. 59: „*In medio quadragesimae, quo quidem tempore ad laeticiam nos ecclesia adhortatur: Iuuentus in patria mea ex stramine imaginem contexit, quae mortem ipsam (quemadmodum depingitur) imitetur: inde hasta suspensam in vicinos pagos vociferans portat. Ab aliquibus perhumane suscipitur & lacte pisis siccatisque pyris quibus tum vulgo vesci solemus refecta domum remittitur: a caeteris quia malae rei, vtputa mortis, praenuncia sit humanitatis nihil percipit, sed armis & ignominia etiam adfecta a finibus repellitur.*" Schon im 14. Jahrhundert sehen wir die Kirche bemüht, diese „abergläubischen Spiele" abzuschaffen. Eine Prager Synode von 1384 (Const. Höfler, Prager Con-

---

[3]) Rheinsberg-Düringsfeld, Festkal. aus Böhmen, S. 86 ff.

cilien 1862, S. 32) verbietet: „*ne plebani ... ludos superstitiosos in plebibus suis admittant, specialiter, ne in medio quadragesimae extra portas urbis vel villae* imaginem ad hoc factam in modum mortis *cum rithmis (!) sicut consuetudo prava in quibusdam locis inolevit, offeri permittant.*“ Das „*cum rithmis*“ läßt auf dramatisch-dialogischen Ausbau (Rügespiel?) schließen. Anderseits hat die Kirche vereinzelt auch diese heidnischen Spiele amalgamiert, verchristlicht; nicht anders ist es zu verstehen, wenn z. B. noch zu Beginn des vorigen Jahrhunderts in Unterwalden am Karsamstag zu dem Gesang „Ach du armer Judas“ mit großem Lärm der Judas aus der Kirche gejagt wurde (vgl. Moser, Gesch. I, 171). Der Judas mußte ja auch sonst vielfach dazu herhalten, heidnische Gestalten zu ersetzen, das heißt mit einem christlichen Anstrich zu versehen (bei Weihnachtsaufzügen, Julbock usw.). Von einer „Ausfüllung der alten primitiven Kategorien mit der christlich-ethischen Ideenschicht“ (Naumann) wird man dabei schwerlich sprechen können.

Den Austreibungs- und Begräbnisriten wird ursprünglich ein Sommer-Winter-Streit vorangegangen sein. Nach Grimm (D. M. 637 ff.) wurde in manchen Orten im Anschluß an einen solchen Kampf gesungen:

> So treiben wir den Winter aus,
> Durch unsere Stadt zum Tor hinaus.

Die Vorführung eines dramatischen Streitgespräches möchte ich hier für uralt halten. Im deutschen Brauchtum[4]) wird der Kampf heute gewöhnlich von zwei Gruppen ausgefochten, die entsprechend ausgerüstet sind, so im Kanton Appenzell in der Schweiz oder in Heidelberg, in der Pfalz, in Kärnten. Die Form eines Rechtshandels finden wir in Steiermark: Die Burschen, eine Gruppe in Pelzgewändern, mit Ofengabeln und Dreschflegeln, die andere in leichten Sommerkleidern mit Feldgeräten, singen abwechselnd Lieder vom Winter und vom Sommer, wobei sie die betreffenden Arbeiten mimisch nachahmen. Das erinnert an jenen mimischen Bauerntanz von St. Elined, den Giraldus

[4]) Über die Aufführung des Sommer-Winter-Streits in den Faschingstagen im Bayerischen Wald vgl. H. Schröder, Die mimischen Volksbräuche im Bayerischen Wald, Diss. München 1933, S. 22 ff.; zum Heidelberger Brauch (mit antiken Parallelen): Albrecht Dieterich, Sommertag, Arch. f. Religionswiss. VIII, Beiheft, 1905.

Cambrensis im 12. Jahrhundert beschrieben hat (s. S. 168). Wenn dabei mitunter ein Richter auftritt, um den Rechtshandel zu schlichten, so scheint es nicht ausgeschlossen, daß hier und in anderen Gerichtsszenen brauchtümlicher Spiele (Rügegerichte etc.) der erste Keim zu den im weltlichen wie im geistlichen Spiel des Mittelalters so beliebten Szenen dieser Art liegt.[5])

In den österreichischen Ländern ist der Brauch im März, manchmal aber auch schon zu Lichtmeß üblich; dazu würde also die Angabe der pseudo-augustinischen Homilie aus dem 8. Jahrhundert passen. Meist wird das Spiel von Gesang begleitet. An Stelle größerer Gruppen können es auch bloß zwei Burschen sein: „der eine in Winterpelz und Stroh gehüllt und einen Dreschflegel tragend, der andere weiß gekleidet, mit Bändern geschmückt und eine Sichel haltend, führen den Streit zwischen Winter und Sommer vor“ (Geramb, Dt. Brauchtum S. 22).

Für Schweden bezeugt Olaus Magnus (*Hist. Goth.* XV, 11) den Sommer-Winter-Streit in Form eines Reiterkampfes, wobei die Bezeichnung „*comes floralis*“ auf Einfluß von seiten der hanseatischen Maigrafenfeste deuten könnte (vgl. Nilsson, *Fester* 95, Abb. S. 94). Bei den Eskimos Nordamerikas ist der Sommer-Winter-Kampf noch als magische Zeremonie erhalten.[6]) Aber auch die Völker der Antike kannten das Streitspiel: die Esopischen Fabeln enthalten eine Disputation zwischen Χειμών und Ἔαρ, mit deutlicher Anspielung auf das Frühlingsfest.[7])

Bei den Germanen scheinen solche Kampfszenen schon in der Bronzezeit bestanden zu haben. Almgren kommt in seinen Untersuchungen über die nordischen Felszeichnungen

[5]) Vgl. Rudwin, *Origin* 22. Zum Rechtshandel siehe Erk u. Böhme, Dt. Liederhort III, 13, Anm.

[6]) Vgl. Frazer, Gold. Zweig S. 462; Preuß, Vortr. d. Bibl. Warburg 1930, S. 23, beschreibt einen bei den Zentral-Eskimos in Baffinland beobachteten Wettkampf so: „Die Menge teilt sich in zwei Parteien, die Schneehühner: die im Winter Geborenen, und die Enten: die Kinder des Sommers. Ein langes Seil aus Seehundsfell wird an den Enden von je einer Partei gepackt, und jede versucht, die Gegenpartei mit aller Kraft zu sich herüberzuziehen. Wenn die Schneehühner nachgeben, so hat der Sommer das Spiel gewonnen, und man darf vorwiegend gutes Wetter während des Winters erwarten.“ Mit Preuß werden wir annehmen dürfen, daß dem Spiel ursprünglich eine prototypische Bedeutung zukam.

[7]) Vgl. Mannhardt I, 369 ff.; Usener, Arch. f. Religionswiss. VII, 1904, 303 ff.; Kl. Schr. IV, 300 ff., 435 ff.; Nilsson, N. Jbb. f. d. klass. Alt. 27, 1911, 674 ff.; *Fester* 96; Gaston Paris, *Journal des savants*, März 1892, S. 156; Frazer, Gold. Zweig S. 461 ff.; H. Walther, Das Streitged. in d. lat. Lit. d. MA., München 1920, S. 34 ff.

(*Hällristningar* 107 ff.; deutsche Ausgabe S. 112 ff.) zur Annahme, daß die dort abgebildeten Streitszenen Entsprechungen zu solchen Streitspielen zwischen Repräsentanten des Sommers und des Winters darstellen, wie sie in den Volksfesten fortleben. Manches deutet auf einen Zusammenhang mit Sonnenkult;[8]) es wäre wohl denkbar, daß die Sonne als Symbol für Repräsentanten von Fruchtbarkeitsgottheiten gebraucht wurde. Die nordischen winterlichen Vegetationsgottheiten *Ull-Ullen* und *Torre* (an. *þorri*, belegt schon im Namen des altnorwegischen Opferfestes *þorrablót*) wird man in diesen Zusammenhang stellen dürfen. Magnus Olsen (*Maal og Minne* 1912, S. 1 ff.) hat die Identität des Winterdämons *Torre* mit dem neunordischen sagenhaften „König Orre" nachgewiesen, unter dem die jährlichen Reiterkämpfe auf dem Eise, verwandt den Maigrafenspielen, stattfinden.[9]) Nils Lid hat die Vermutung ausgesprochen, daß beide auf eine wirkliche Figur oder eine Maske zurückgehen, die im Mittelpunkt eines winterlichen Kultaufzugs stand, woraus auch der Kult von *Ull - Ullen* erwachsen sein könnte;[10]) das Götterpaar *Ull-Ullen* und *Frøy* wäre vielleicht auf jenen Dualismus zurückzuführen, den wir in den Sommer-Winter-Spielen finden; in *Ull-Ullen* und *Torre* hätten wir dann Repräsentanten des „Winters" zu erblicken, dargestellt durch winterlich gekleidete Masken (*Ull-Ullen* = *„den ullne"*, der Wollene?).[11]) Indische Parallelen lassen auf einen indogermanischen Kultbrauch schließen. K. F. Johansson (Über die altindische Göttin Dhisána etc., 1917, S. 156 ff.) hat hervor-

[8]) Almgren, Nord. Felszeichnungen S. 112 f.: „Die auf dem Felsbild vom Aspeberg Abb. 73 vorkommende Kampfszene ist unter der als Sonnenritus gedeuteten Abb. 55 d angebracht; einer der Kämpfer steht über einem Rad. Bei ihm und seinem Gegner zeigt der Rumpf eine kreuzförmige Aufteilung. Diese Gestaltung dürfte genau dasselbe zum Ausdruck bringen, was bei einem der auf der Zeichnung von Hvitlycke (Abb. 75) abgebildeten Kämpfer klar erkennbar ist. Bei ihm hat der Rumpf die Form eines regelrechten Sonnenrades, während dieser bei den anderen Teilnehmern am Kampfe eher solchen Sonnenbildern gleicht, wie sie auf den Schiffen Abb. 26 und 5 zu sehen sind..." Auch der phallische Charakter mancher Kämpfer weist dabei, wie Almgren richtig hervorhebt, auf den rituellen Sinn der dargestellten Kämpfe.

[9]) Vgl. Höfler, K. G. I, 183 ff., Anm. und die dort herangezogene Literatur.

[10]) Vgl. *Joleband* 1928, Kap. 10; *Jolesveinar* 1933, S. 92 ff. Dazu bemerkt Nils Lid, daß es sich mehr und mehr zeigen werde, daß der heidnische Kultus an rituelle Aufzüge geknüpft war, die ihre Grundlage in entsprechenden Volksbräuchen hatten.

[11]) Nils Lid, *Jolesveinar* 105 f.

gehoben, daß (nach Hillebrandt) „der Kampf zwischen *Vrtra* und *Indra* ein mythischer Ausdruck für den Kampf zwischen dem Winter (Wintergott) und dem die vegetative Erneuerung repräsentierenden Frühling, in der Gestalt des Sonnengottes *Indra*, ist",[12]) und daß man es hier mit Verhältnissen zu tun habe, „die nach Indien übertragen sind aus einem kälteren Klima, wo Schnee und Eis die Gewässer und Flüsse in ihren Fesseln gefangen halten"; er verweist dazu auf *þórs* Kampf gegen die *iǫtnar* bzw. seinen Sieg über den Wintergott Ullr.

Zahlreiche Frühlings-Kampfspiele unseres Brauchtums wurzeln zweifellos in solchen altkultischen Vorstellungen; doch wird man nicht alle kultischen Kämpfe in diesen Zusammenhang ziehen dürfen, wie Usener (Kl. Schr. 4, 435, 444 u. ö.) das allzu einseitig tut. Höfler hebt hervor, daß es neben imitativer Siegesmagie auch echte Wettkämpfe zwischen verschiedenen Burschengruppen gibt; daneben wird von Scheinkämpfen innerhalb des Totenheeres berichtet (K. G. I, 154 ff.), wobei an (sekundäre!) Fruchtbarkeitsmagie zu denken ist: „die Spannung des Wettkampfes war so befeuernd, wie nur die machtvollsten Lebenssteigerungen der Ekstase und irgendwelcher ‚Bewegungsriten'" (K. G. I, 156).[13])

[12]) Es sei in diesem Zusammenhang erwähnt, daß A. Berriedale Keith die (freilich bestrittene) Theorie aufgestellt hat, das indische Drama sei aus einem solchen Ritual entstanden, aus einem Kampf zwischen den Anhängern des *Krsna* und denen des *Kamsa* (wobei die einen rot, die andern schwarz bemalt waren), in dem er volkstümliche Darstellungen des Kampfes zwischen Winter und Sommer vermutet; vgl. Sten Konow, Das ind. Drama, Gr. d. Indo-arischen Philol. u. Altertumsk. II, 2, D. 1920, S. 37 f.

[13]) Über Kämpfe der Knabenschaften bei Frühlingsbeginn vgl. Hoffmann-Krayer, Schweizer Arch. f. Vk. I, 271 ff.; S. Singer, Neidhartstudien, Tübingen 1920, S. 42 ff. — H. Naumann, Primit. Gemeinschaftskultur 120, schildert die üblichen Kampfspiele wie folgt: „Ein Umzug zu Fuß, zu Pferde oder in Schiffswagen führt die Darsteller herbei. Der Kampf ist keine wirkliche, sondern eine stilisierte Prügelei, ein von Musik begleiteter Reigen, ein Kreistanz, Achtertanz oder in anderen altertümlichen Formen... Schwerter-, Bogen-, Reiftänze schließen sich an und bilden den Schluß: es handelt sich um die mimische Hinrichtung des besiegten Gegners oder seine Durchführung unter dem Joch (Bogen, Reif)." Durch Personifizierung der Darsteller etwa als Seeräuber (Aitiologie der Schiffswagen) oder als bestimmte Gestalten aus Mythus und Heldensage entwickelten sich aus der alten Form mitunter größere mimische Spiele mit „neuem Inhalt" (meist jedoch ohne Änderung des eigentlichen, z. T. magischen Spielgehaltes). Vgl. dazu Robert Eisler, Fischer- und Schifferbräuche aus alter und neuer Zeit, Bayerische Hefte f. Vk. I, München 1914, S. 209 ff., der den Chiemgauer Schiffsumzug und das Seeräuberspiel von Unterwessen mit ähnlichen Erscheinungen im altgriechischen Dionysoskult vergleicht; s. Usener, Sintflutsagen, Bonn 1899, S. 116 f.; A. Frickenhaus, Der Schiffs-

Daß jener anonyme „*Conflictus veris et hiemis*", der Alkuin oder doch dem Kreis Karls d. Gr. zugeschrieben wurde, wahrscheinlich aber eine Schülerarbeit ist, auf dem Volksbrauch fußt, steht wohl außer Zweifel (vgl. u. a. Nilsson, *Fester* 95). Allen (*Mod. Phil.* VIII, 1910, 46) sagt in bezug auf dieses Streitgedicht und den *Conflictus* zwischen Rose und Lilie des Sedulius Scottus (ca. 840): „*Both of these, I imagine, are reglossings of vernacular streitgedichte, the former allegorical in its symbolism, the latter pastoral (chorus of shepherds). They vacillate between a more correct diction modelled on learned sources like Virgil, the disticha Catonis, etc., and a rougher style which is apparently reminiscent of their popular source*" (vgl. Traube, *Perrona Scottorum*, Münch. SB., phil.-hist. Kl., 1900, S. 495). Walther (Streitged. 37) macht zwar geltend: „wenn auch schon für alte Zeit Aufführungen dieses Streites bezeugt sind, so berechtigt dies doch in keiner Weise zu der Annahme, daß in den Volkssprachen eine literarische Fixierung dieses Streites stattgefunden habe"; aber gegen den Ursprung aus dem Volksbrauch ist damit nichts gesagt. Ich bin überzeugt, daß die Entstehung des Streitgesprächs als Gattung im germanischen Kulturkreis viel mehr mit germanischen Sitten und volkstümlichen Bräuchen zusammenhängt, als man zugeben will.[14]) Bei den Germanen gehörte Wortstreit seit je „zu den Lebensgewohnheiten und besonders zur Unterhaltung bei den Gelagen" (Ehrismann, Gesch. 56). In den Trutzstrophen unserer Alpenvölker z. B. können wir noch Reste davon erkennen. Was in die Literatur Eingang fand, ist gewiß oft gestiegenes Volksgut.

Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß die *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* des mittelalterlichen geistlichen Dramas als christliches Gegenstück gegen die heidnischen Streitspiele entstanden

karren des Dionysos, Jb. d. K. dt. archaeol. Inst. 1912, S. 72 ff. Es ist interessant, daß sich aus den urverwandten Schiffswagenumzügen beim Vorfrühlingsfest in Athen ganz ähnliche Seeräuber-Aitiologien gebildet haben wie in Deutschland. Hier wie dort liegen Frühlings-Kampfspiele (Sommer-Winter-Streit bzw. Dämonenvertreibung) zugrunde.

[14]) H. Brinkmann, Entstehungsgeschichte des Minnesangs (Buchr. d. Dt. Vjschr. f. Litgesch. u. Geisteswiss., Bd. 8), Halle 1925, überschätzt entschieden die schöpferische Bedeutung der mlat. Dichtung. Wenn er u. a. ins Treffen führt, „daß die vulgäre Dichtung der lateinischen zeitlich folgt und bei enger wechselseitiger Fühlungnahme gewiß nicht neu aus dem Nichts [?] schuf, was, kunstvoll ausgebildet, im Lateinischen fertig vorlag", so übersieht er ganz die unliterarische Volkskunst, die doch wohl viel mehr war, als was Brinkmann sich unter „primitiver Gemeinschaftslyrik" vorzustellen scheint.

ist,[15]) wobei man die pseudo-augustinische *Altercatio* (PL. 42, 1131 ff.) benutzte (Spott der Synagoge über die Ekklesia, die sich mit den Heiden gemein mache). Schon rein äußerlich erinnert die Vertreterin der alten Kirche, der Synagoge, an die Brauchtumsgestalt der „Vettel", der Jahresalten. Nach Philippe de Mézière war sie beim *Festum Praesentationis Beatae Mariae Virginis* (Avignon 1372) [16]) „*ad modum antiquum uetule*" gekleidet: „*cum tunica talari inueterata alicuius panni simplicis coloris, et mantello nigro et rupto. Caput uero ad modum uetule ornatum de aliquo uelo obscuri coloris, et coram oculis et facie habebit uelum nigrum.*" Die volkstümliche Attraktion des Festes war dann die Austreibung der Alten, der Synagoga, aus der Kirche unter allgemeinem Gelächter: „*populus quietetur a risu*", heißt es nachher ausdrücklich. Obgleich es sich hier um ein novemberliches Fest handelt, verdient die Ähnlichkeit mit altheidnischen Vorfrühlingsbräuchen (*hibernum expellere* etc.) Beachtung. Daß die Puppe bei den Austreibungsbräuchen als „Alte" herausgeputzt wird, ist nicht selten. Bei einem estnischen Brauch, der noch Ende des 18. Jahrhunderts geübt wurde, dem sog. „*metsika pide*" (Waldmannfest),[17]) wurde am Mariaverkündigungstage in einer Prozession eine Strohpuppe ausgetragen, die bald als *metsa isa* (Waldvater), bald als *metsa ema* (Waldmutter) bekleidet war. Nach dem Chronisten Thomas Hiärn († 1500) wurde der Metziko alle Neujahr auf einen Baum an der Grenze des Dorfes gesetzt — als Beschützer (*Mon. Livon. antiqu.* I, 30). Auf der Insel Oesel hat sich das Metsikfest im

[15]) Die Tradition dieser Aufführungen ist gewiß sehr alt. Paul Weber, Geistl. Schauspiel u. kirchl. Kunst, Stuttgart 1894, 86 ff., will schon in bildlichen Darstellungen des 9. Jh. den Einfluß kostümierter Schauspiele erkennen. Walther, Streitged. 28 f., hält die Aufführung von Streitgedichten in so früher Zeit nicht für ausgeschlossen, d. h. also vor Entstehung des liturgischen Dramas! „Daß diese kleinen Spiele, welcher Art sie auch gewesen sein mögen, nicht zur Aufzeichnung gelangten, lag (wie Walther meint) im Interesse der Spielleute, die ihr Repertoire für sich behalten wollten, in vielen Fällen vielleicht auch nur improvisierten" (?). „Einzelne Disputationen, vielleicht also schon vorher aufgeführt, sind dann z. T. in die großen kirchlichen Dramen übernommen worden, ja haben bisweilen den Grundstock gebildet, der zum Drama erweitert wurde" (Walther 30). — Vgl. auch G. Bebermeyer, D. dt. Dicht- u. Bildkunst im Spätmittelalter, Dt. Vjschr. 7, 1929, S. 314 ff.

[16]) K. Young, *Phil. de Mézières Dramatic Office* etc., PMLA. 26, 1911, 206; vgl. Stumpfl, N. Arch. f. Theatergesch. II, 1931, 23 f.

[17]) J. W. Böcler, Der Esthen abergl. Gebräuche, beleuchtet von Fr. R. Kreutzwald, St. Petersburg 1854, S. 12, 81; Mannhardt I, 407 f.

Frühjahr noch bis in die Gegenwart erhalten; der Metsik gilt als Vieh- und Ackerdämon, der gut ist, wenn er hilft, sonst aber böse, woraus der Zuruf *„Sinna Metsik!"* in der Bedeutung „Du Halunke" erklärt wird. Die Puppe bleibt da das Jahr über auf dem Baum, um im Frühjahr erneuert zu werden. Ganz ähnliche Bräuche mit Strohpuppen finden sich in Frankreich; in Deutschland entspricht dem Metsik der Waldmann (nach Mannhardt I, 409). Das Hängen am Baum erinnert an Odin und an Kultspiele der Langobarden, die auf Wodan zu beziehen scheinen. Im alten Rom treffen wir die Jahresalte *Anna Perenna* als weibliches Gegenstück zum *Mamurius Veturius*, der am 14. März, am Vortag des ersten Vollmondes im neuen Jahr, als Vertreter des alten Jahres (Usener, Rhein. Museum 30, 213 ff.), des Todes oder des Winters, in Felle gekleidet zur Stadt hinausgeprügelt wurde.[18]) An demselben Tage fanden zu Ehren des Mars die *Equirria*, die Wettrennen auf dem *Campus Martius*, statt. Die Verbindung mit Mars als dem Gott der Fruchtbarkeit ist klar. (Vgl. Schroeder, RV. 141 ff., der in Mamurius den alten Mars erkennen will.) Sein Geburtstag war der 1. März. Seine kriegerisch gerüsteten Tänzer waren die Salier, verwandt den griechischen Kureten, den Jungmännern um Dionysos (Harrison, Themis 194 ff.), den indischen Waffentänzern, den Maruts, der Sturmschar um Rudra-Civa, den Sturm- und Totengott (Schroeder RV. 120 ff.); verwandt endlich den germanischen Männerbünden, den Darstellern des Totenheeres, der Wilden Jagd, mit Wodan, dem Sturmgott und Seelenführer.[19])

Zur Funktion der Salier gehörte die Austreibung des alten Jahres und die Einbringung des neuen. Bedenken wir die weitgehende Übereinstimmung und offenbare Urverwandtschaft der römischen Salier, der griechischen Kureten und der indischen Maruts mit den männerbündischen Schwerttänzern der Germanen, so liegt es nahe, auch die Träger der germanischen Frühlingsriten im Bereich dieser Bünde zu suchen. Die Frühlingskämpfe, die in manchen Gegenden Deutschlands und der Schweiz noch heute von Knabenschaften und Jungmännerbünden veranstaltet werden, bestätigen das. Bemerkenswert ist auch, daß die Turnierplätze, auf welchen diese Kampfspiele statt-

[18]) Harrison, *Themis* 199, meint, Anna Perenna stehe für das alte Mondjahr, Mamurius für das neue Sonnenjahr.

[19]) Vgl. E. Arbman, *Rudra, Uppsala Universitets Årsskrift* 1922 *(Filos., Språkvet. och Hist. Vetensk., Avh.* 2); Höfler, K.G.I, 261 f.

finden, mitunter als ‚Rosengärten' bezeichnet werden.[20]) In Marburg (Hessen) z. B. wird hier im Frühling von den Schülern ein Scheinkampf zwischen Sommer und Winter aufgeführt.[21]) Nun hängt, wie wir noch sehen werden, die Vorstellung des ‚Rosengartens' mit der sittenrichterlichen Funktion (Mädchenüberwachung) der Burschenschaften zusammen. Nach Singer (Neidhart-Studien 44) wäre es nicht wunderbar, „wenn die Funktion der Knabengesellschaften, durch Abhaltung fremder Freier von den Mädchen des eigenen Dorfes diesem den Ehesegen zu erhalten, mit einer andern verschmolz, in der sie in Ausübung von Fruchtbarkeitsriten der heimischen Ackerflur durch Abwehr feindlicher Dämonen in Frühlingsanfang den Erntesegen zu bewahren bedacht waren". Die Rose (bzw. eine Blume) spielt aber bei den Sommer-Winter-Kämpfen überhaupt eine wichtige Rolle, und es scheint, daß durch den im mittelalterlichen Deutschland und noch heute auf dem Balkan verbreiteten Brauch, diese Streitspiele auf Friedhöfen (!) aufzuführen,[22]) die Bezeichnung „Rosengarten" für Friedhof aufkam. Die zahlreichen „Rosengärten" (von Mainz, Worms, Gernsheim usf.) waren jedenfalls für solche Frühlingsspiele bestimmt, und aus diesen sind wohl die mittelalterlichen Rosengartenepen erwachsen.[23]) Daß manches hier (wie schon der Name ‚Rose') auf südlichen Einfluß, aus Asien über den Balkan, deutet, darf nicht dazu verleiten, den im Grunde doch auch germanischen Kern der Bräuche zu verkennen.[24])

[20]) Vgl. Hoffmann-Krayer, Schw. Arch. f. Vk. I, 271 ff.

[21]) Schweizer Idiotikon II, 437 f.; DWb. VIII, 1197.

[22]) Vgl. G. F. Abott, *The Tale of a Tour in Macedonia*, London 1903, 172.

[23]) Vgl. A. Haggerty Krappe, Laurîns Rosengarten, Arch. f. d. Stud. d. n. Sprachen etc. 163, 1933, 161 ff.; Ed. Jacobs, Rosengarten im deutschen Lied, Land und Brauch, Neujahrsblätter, hrsg. von der histor. Komm. der Prov. Sachsen, Halle 1897; Carl Brestowsky, Der Rosengarten zu Worms (Tübinger german. Arbeiten 7), Stuttgart 1929. — S. Singer (Neidhart-Studien 45) vermutet u. a., daß der Schluß von Wittenweilers ‚Ring' „auf ein verlorenes tirolisches volkstümliches Spiel zurückgeht, das jenen traditionellen Kampf im Rosengarten mit festen Charaktermasken an Stelle der wechselnden Dämonenmasken dramatisiert hätte. Ein ähnliches möchte auch dem anderen Epos vom ‚großen Rosengarten' zugrunde liegen, wo es sich nicht mehr um Entführung handelt, sondern um Gewinnung eines Kusses und eines Kranzes als Zeichen der Jungfräulichkeit nach errungenem Siege im Rosengarten..." Dagegen scheinen die erhaltenen Spiele von Laurin und vom Rosengarten jung und von den Epen abhängig.

[24]) Vgl. E. H. Meyer, Verh. d. 28. Vers. dt. Philologen u. Schulmänner in Leipzig 1873, S. 194 ff.; Meschke 116 f.; Singer, Neidhart-Studien 42 ff. — Auf den Sagenkreis um Dietrich von Bern, die Riesen- und

Handelt es sich also bei den Frühlingskampfspielen offenbar um Reste uralter bündischer Kultspiele und wurden diese, wie wir sahen, nach altem Volksbrauch — trotz kirchlicher Verbote — vielfach auf Friedhöfen aufgeführt, so könnte hier vielleicht ein Anhaltspunkt zum Vergleich mit dem geistlichen Drama des Mittelalters gefunden werden.

Tatsächlich ist in dem germanischen Jahresdrama, wie es Henrik Schück *(Studier i Ynglingatal*, Uppsala 1907, S. 62) nach den brauchtümlichen Überlieferungen, vor allem aber aus den Maigrafenspielen, rekonstruiert hat, eine gewisse Parallele zum Osterspiel ganz deutlich: „Der Maigraf tritt auf und wählt sich eine Braut, aber der Wintergraf tritt vor, tötet ihn und raubt seine Frau. Wenn man zu diesem Punkt kam, hatte wahrscheinlich der Chor, d. h. die am Ritual Teilnehmenden, mit seinen Klagegesängen einzufallen. Kurz darauf erscheint der junge Maigraf, der wiedererstandene Gott, tötet den Wintergrafen und nimmt die Braut zurück. Nun bricht der Festjubel los, und das Ganze schließt mit einem Gelage." Tod, Beweinung und Auferstehung des Gottes stehen auch im christlichen Osterspiel im Mittelpunkt, und Reste des „Brautraubs" und eines Hieros Gamos könnten, wie wir noch zeigen werden, in den Arzt-Rubin-Szenen bewahrt sein; der Überwältigung des

Drachenkämpfe, Dietrichs Kampf mit dem Wunderer etc. kann hier nur kurz verwiesen werden. Der Zusammenhang mit alten Volksüberlieferungen und kultischen Bräuchen ist klar; vgl. jene Stelle der Quedlinburger Chronik aus dem 10. Jahrhundert: *„et iste fuit Thideric de Berne, de quo cantabant rustici olim"*; mit Recht schließt Jiriczek (Deutsche Heldensagen I, Straßburg 1898, 183 f.): „die spätere Beschränkung auf die unteren Stände ist daher kein Herabsinken in eine früher der Sagenpflege fremde Sphäre, sondern nur Erhaltung in einem Stande, der mit den andern sich ehedem in die Sagenpflege geteilt hatte und vom 14. Jahrhundert an der einzige der alten Tradition treugebliebene ist." Daß Dietrich in der Volkssage zum Führer der Wilden Jagd gemacht wurde, scheint mir sehr bedeutsam (vgl. Friedr. Sieber, Dietrich von Bern als Führer der Wilden Jagd, Mitt. d. schles. Ges. f. Vk. 31/32, 1931, 85 ff., der im wesentlichen doch m. E. gegenüber A. Haggerty Krappes Einwänden, ebda. 33, 1933, 129 ff., recht behält mit seiner Zurückführung der christlichen Teufelssage auf eine germanische Überlieferung); wir werden diese Tatsache damit zu erklären haben, daß der Wilde Jäger eben der Anführer der Männerbünde ist, in deren Händen die Veranstaltung der Kampfspiele lag. — Vogt (Schlesische Weihnachtsspiele 118) hat darauf aufmerksam gemacht, daß „die Kleidung des weißen Christkindels mit dem Blumenkranz und die seines pelzumhüllten Begleiters [vgl. den fellbekleideten Mamurius der Römer] in Schlesien wesentlich dieselbe ist, wie die des Sommers und Winters bei den Aufführungen ihres Streitgespräches". Gehörten alle diese winterlichen Veranstaltungen ursprünglich (wie zum Teil heute noch) zum bündischen Brauchtum, so erklären sich ohne weiteres solche Übereinstimmungen.

Wintergrafen entspräche vielleicht die Besiegung des Teufels. Aber Schücks sehr allgemeiner Rekonstruktion fehlen doch alle beweiskräftigen Einzelheiten. In dieser Beziehung bietet die Hypothese von Phillpotts noch mehr.

F. R. Schröder (Germanentum und Hellenismus S. 39 ff.) macht neben dem Baldermythos, der einen verwandten Vegetationskult zu spiegeln scheint, auf die Sage von Helgis Tötung durch Odins Speer im *Fjǫturlundr* (Fesselhain) aufmerksam. Besonders die Szenenfolge des 2. Helgi-Liedes: Tötung des Helden im heiligen Hain, Beilager des toten (!) Helgi mit seiner Gattin Sigrún im Grabhügel und Wiedergeburt (in der Schlußprosa angemerkt) lassen nach seiner Meinung deutlich ein Kultdrama erkennen. Eine Heilige Hochzeit mit dem toten Gott findet sich in verschiedenen Kulten, so in Indien und im Adoniskult (Aphrodite). — Doch auch aus solchen Mythen läßt sich das Jahresdrama des Frühmittelalters nicht genügend bestimmen.

Das Jahresdrama nach bronzezeitlichen Felszeichnungen

Eine wertvolle Bestätigung und Ergänzung finden die angeführten Rekonstruktionsversuche durch nordische Felszeichnungen aus der Bronzezeit, die nach O. Almgrens überzeugenden Untersuchungen (Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, deutsch von Vrancken, Frankfurt a. M. 1934) u. a. verschiedene Szenen des „Jahreszeitendramas" darstellen, in der Absicht, „den ganzen komplizierten Ritus anzudeuten" (S. 124). Es ergibt sich dabei in den Hauptzügen ein der Schückschen Rekonstruktion durchaus ähnliches Bild.[25])

Unter den Abbildungen ritueller Hochzeiten ist besonders eine von Hvitlycke (Almgren, Felsz. Abb. 75) wertvoll, die ein Brautpaar zeigt: „vor einer beinahe doppelt so hohen phallischen männlichen Gestalt . . ., die eine Axt über das Paar hält", nach Almgrens Deutung (Felsz. 119): das vor dem Bild des mit einer Axt versehenen Gottes aufgestellte Maibrautpaar. Die untere Hälfte des Bildes enthält aller Wahrscheinlichkeit nach die Klageszene des Dramas: „Man sieht deutlich eine kniende Frau sich über etwas beugen, das äußerst schematisch gezeichnet ist,

[25]) Vgl. auch die Zusammenstellung in Eberts Reallexikon III, Taf. 53.

aber gut als ein liegender (mit einem Schwert umgürteter?) Mann gedeutet werden kann. Daneben erblickt man ein kleines Boot." Auf einem Bild von *Stora Backa*, Brostad, Bohuslän (Almgren Abb. 1, Felsz. S. 72) „sieht man unten in der Mitte, dicht über einem Schiffe, einen liegenden phallischen Mann, über den sich eine weibliche Figur in Halbfigur zu erheben scheint"; dazu verweist Almgren auf ein Mumienbild, das den auf einem Schiffe aufgebahrten toten Osiris und die ihn beweinende Isis darstellt.

Andere Bilder zeigen die Tötungsszene: so eine Zeichnung von Varlös in Tanum (Abb. 79), „auf der man einen Bogenschützen von hinten auf den Mann des hier abgebildeten Brautpaares zielen sieht". Als eine Szene des auf dem Kultschiff gespielten Dramas faßt Almgren auch eine Felszeichnung von Fossum (Abb. 80) auf, nach der „ein mit einer Axt versehener Mann einen Bogenschützen von einem Schiffe jagt" (Felsz. S. 123), offenbar der Fruchtbarkeitsgott den Rivalen, den „Gott des Winters".

Diese Szenen lassen es in der Tat als höchst glaubhaft erscheinen, daß wir es mit Darstellungen eines Jahresdramas zu tun haben, das in den wesentlichen Zügen zu demjenigen paßt, das Harrison (Themis) für die alten Griechen erschloß und von dem eine höchst altertümliche Form noch in Volksspielen Thrakiens, Thessaliens und Makedoniens fortzuleben scheint. In Vizye in Thrakien ist der Hergang des Spiels folgender: Es „findet eine Scheintrauung zwischen einem als Braut verkleideten Knaben und einem mit Bocksmaske und Holzphallos versehenen Mann statt. Ein zweiter Mann mit Bocksmaske erschießt den Bräutigam von hinten mit einem Pfeil und stellt sich darauf so, als ob er ihm das Fell abzöge. Die Braut wirft sich unter lautem Gejammer, in das die Umstehenden einstimmen, über die Leiche. Darauf findet eine scheinbare Beerdigung statt; der Tote wird weggetragen, erwacht aber plötzlich wieder zum Leben. Zum Schluß schmiedet man eine Pflugschar und zieht mit einem Pfluge um das Dorf herum." [26]) Zu Beginn des Spiels, das in Vizye auf dem Kirchplatz stattfindet, tritt eine Alte mit einem

[26]) Almgren, Felsz. 120; vgl. R. M. Dawkins, *The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos, Journal of Hellenic Studies* 26, 1906, 191; Martin P. Nilsson, *Fester* 292 ff., und NJbb. f. d. Klass. Alt. 27, 1911, 677 ff.; Frazer, *Gold. Bough V*, [3]1912, 1, 12 ff.; Harrison, *Themis* 332 ff.

Korb auf, in dem ein Wickelkind ist; der Korb heißt „*likni*", das Kind „*Liknites*" (auch das Dionysoskind lag in den klassischen Mysterien in einem Korb). Harrison denkt an eine Vorführung der ganzen Lebensgeschichte des Fruchtbarkeitsdämons, des Jahresgottes, von der Wiege bis zum Grabe und wieder zum Leben und zur Hochzeit: das Wickelkind wächst überaus rasch heran, verlangt eine Braut usf.

Dazu stellen sich westeuropäische Parallelen: So finden wir bei einem belgischen Karnevalsumzug einen Goliath mit Frau und einen Bogenschützen. Zwei Männer und eine Frau stehen auch im Mittelpunkt eines altertümlichen Schiffswagenumzuges, der sich im südfranzösischen Ort Fréjus erhalten hat: [27]) Am dritten Sonntag nach Ostern oder an einem anderen Frühlingstage zieht eine Schar von jugendlichen *Hobbyhorse*-Reitern unter der Führung eines „*Capitano*" zu der außerhalb des Ortes gelegenen *Chapelle de St. Roche;* aus dieser Kapelle wird ein kleines, auf Räder gestelltes Boot hervorgeholt, auf dem zwei „Mönche" und eine „Frau" Platz nehmen, worauf der Zug in die Stadt und auf den Kirchplatz zieht. Hier ist die ganze Bevölkerung versammelt, um an dem „historischen" Spiel teilzunehmen, das „Santa Brigita" heißt und zur Erinnerung an die Befreiung des Ortes von der Pest im Jahre 1483 durch François de Paule gegeben wird. Die Kirche ist an der Veranstaltung nicht beteiligt, sie duldet nur das volkstümliche Fest und sanktioniert es gewissermaßen durch eine abschließende Messe. Die zwei folgenden Tage werden vom Volk gefeiert. Es kann kein Zweifel bestehen, daß in diesem Brauch eine altkultische Schiffsprozession fortlebt. Die *Hobbyhorse*-Reiter deuten auf bündisches Ritual. Der historische Hintergrund ist christliche Aitiologie. Die drei Figuren, zwei Männer und eine Frau, könnten sehr wohl auf das alte Kultdrama zurückgehen.

Die auffallende Ähnlichkeit, die solche brauchtümliche „Jahresdramen" mit den englischen *Mummers' Plays* zeigen, hat kürzlich E. K. Chambers zur Annahme geführt, daß wir es hier mit Resten eines europäischen *ludus*, eines alten Kultdramas zu tun haben. [27a]) Diesen *ludus* sucht er im Sinne Frazers („*The magical origin of kings*" 1920) als fruchtbarkeitsmagisches Spiel zu deuten, bei dem an Stelle einer ursprünglichen Tötung des

[27]) Vgl. *Folk-Lore* XII, 1901, S. 307 ff.

[27a]) *The English Folk-Play*, Oxford 1933; vgl. bes. S. 210 ff., 216 ff.

Priester-Königs später eine Scheintötung getreten wäre. Er hebt hervor, daß Vizye Sitz der thrakischen Könige war; daß von hier Dionysos, der Fruchtbarkeitsgott (mit Bock und Phallus), nach Kleinasien und Hellas drang; daß Dionysos in Delphi ein Grab hatte, nahe dem Sitz des Orakels, und daß hier im Tempel des Apollo eine geheime Zeremonie gefeiert wurde, „wenn die Thyiaden den Liknites erweckten": ein winterliches Fest der Wiedergeburt des Gottes. Eine Verbindung solcher Kultspiele mit dem Ursprung des griechischen Dramas hält Chambers nicht für ausgeschlossen; dabei verweist er auf das Fortleben jener uralten Figuren, des Quack-Doktors und des Buckligen, in der frühen griechischen Komödie.

*

Überblicken wir die Versuche, ein germanisches Kultdrama aus alten Überlieferungen, aus vorgeschichtlichen Felsbildern und spätem Brauchtum zu rekonstruieren, so zeigt es sich, daß auf diesem Wege wohl die groben Umrisse eines Jahresdramas zu erschließen sind, daß aber kaum mit einiger Sicherheit festgestellt werden kann, wie weit sich dieses Drama bis zur Christianisierung über die primitivsten Formen der Bronzezeit hinaus entwickelt und seither, zum kultisch entleerten Brauch herabgesunken, wieder rückgebildet, vereinfacht, jedenfalls verändert hat. Diese Feststellung wird auch kaum möglich sein, solange wir kein Kriterium zur genaueren Scheidung der christlichen und der heidnischen Elemente in unserer dramatischen Überlieferung besitzen. Und dem steht — auch im außerkirchlichen Brauchtum, soweit es sich nicht um „mimische" Spiele (im Sinne unserer Terminologie) handelt, — die These vom rein kirchlichen Ursprung des geistlichen Dramas im Mittelalter im Wege. Das zwingt uns zu dem überaus schwierigen (und gewiß nicht ungefährlichen) Verfahren, das geistliche Spiel aus kultischen Vorbildern abzuleiten, die gleichzeitig erst aus dem Abgeleiteten erschlossen werden müssen. Die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung: die Unwahrscheinlichkeit, wenn nicht Unmöglichkeit eines rein kirchlichen Ursprungs auf der einen und die überaus große Wahrscheinlichkeit heidnisch-kultischer Wurzeln auf der anderen Seite werden diesen Weg rechtfertigen.